

## Une lecture phénoménologique des dialogues interreligieux: L'apparition de l'autre?

MARKUS KNEER

*Paderborn, Germany*  
*E-mail: markuskneer@gmx.de*

### Abstract

What can literary interfaith dialogues teach us about real interfaith dialogue? Some would say: Nothing, they are only texts and they omit central elements of a real dialogue like the corporal presence of the speakers, their gestures and facial expressions, the orality of the discourses, the inter-subjectivity. Even if this argument is to a certain extent justifiable, it would be interesting to try another kind of reading of the texts, a phenomenological reading which tries to let appear the persons in dialogue, and perhaps even more: the appearance of the divine reality beyond the human concepts which are used in the controversy and bound to a certain theological system. By this phenomenological reading the reader himself becomes involved in the dialogue and bears a responsibility for his development.

**Keywords:** Theory of dialogue, Interfaith dialogue, Christian-Muslim Encounter, Phenomenology, Inter-subjectivity, Otherness, Transcendence, Ethics, Theology

### Introduction

LE SUJET QUE NOUS ABORDONS dans cet article ne consiste pas seulement dans l'application d'une certaine méthode de lecture sur une certaine sorte des textes, mais dans la question si les dialogues littéraires peuvent nous apprendre quelque chose sur les rencontres entre des personnes humaines. Et dans le cas particulier des dialogues interreligieux cette question prend un double sens: Est-il phénoménologiquement possible d'identifier les traces dans le texte qui font apparaître le "monde de la vie" (la "Lebenswelt") du dialogue? Et, dans ce monde, est-il possible que la personne de l'autre apparaisse? À partir de cette double question phénoménologique se pose une autre question, plutôt théologique: Où est "Dieu" dans tout cela? Pour finir avec la question: Une lecture phénoménologique du dialogue, mène-t-elle aussi à une éthique du dialogue?

## 1. Qu'est-ce qu'un dialogue?

Dans le *Grand Larousse Universelle* le “dialogue” est d’abord décrit comme “conversation entre deux ou plusieurs personnes sur un sujet défini; contenu de cette conversation; entretien; discussion”. Cette définition présuppose que les personnes (au pluriel!) soient corporellement et vocalement présentes dans un espace commun et pendant un temps commun. Une deuxième définition formule: “Ouvrage littéraire en forme de conversation, dans lequel l’exposé contradictoire des idées permet à l’auteur d’exprimer ses opinions morales, philosophiques, religieuses, etc.”<sup>1</sup>. Ici, “dialogue” vise un texte où presque tous les éléments de la première définition semblent enlevés: la pluralité des personnes, les corps, les voix, l’espace et le temps communs, l’intersubjectivité.

Au long de cette intervention, nous sous-entendons par dialogue d’abord un genre littéraire, selon la deuxième définition, et parmi les différentes catégories de ce genre la sous-catégorie du dialogue philosophique, le dialogue interreligieux. Je le mentionne *expressis verbis* pour éviter une confusion entre entretien et dialogue.<sup>2</sup> À mon avis, Martin Buber, comme protagoniste de la philosophie du dialogue, utilise le terminus pour désigner un entretien, c’est-à-dire un événement où deux ou plusieurs personnes entrent dans un échange par leurs voix, leurs gestes et leurs mimiques. Buber favoriserait donc la première définition du *Larousse*, même si sa conception en diffère encore. La représentation écrite de l’entretien sera dans notre démarche la signification du terme dialogue, c’est-à-dire la transcription de l’entretien. Pour Buber, même cette transposition est plus une trahison qu’un dialogue.<sup>3</sup>

Je signale les éléments principaux de la “textualisation” de l’entretien: Les paroles échangées sont transcrites en texte. Les participants à l’entretien sont représentés soit par leurs noms propres, soit par d’autres qualificatifs. Le contenu de l’entretien est plus ou moins stylisé par des passages de texte partagés entre les personnages. Le mot “personnage” indique que le dialogue a des ressemblances avec le drame. Les personnes sont transcrites en rôles. La translittération de l’échange verbal efface les voix, les prononciations différentes, les outrances ironiques ou craintives. En même temps les gestes affirmatifs et les mouvements du visage sont écartés – sauf s’il y a des indications de la part de l’auteur, et on peut être dans le cadre d’une mise en scène.

<sup>1</sup> “Dialogue” dans *Grand Larousse universel*, vol. 5 (Paris: Larousse, 1995), 3216.

<sup>2</sup> Ici, je suis la distinction faite par Vittorio Hösle à l’égard de la différence entre “entretien” et “dialogue”, cf. Vittorio Hösle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik* (München: Beck, 2006), 32.

<sup>3</sup> Buber décrit le transfert du monde de la relation au monde de l’expérience à partir de la création d’un œuvre d’art: “Cette forme que m’apparaît, je ne peux ni la connaître d’expérience ni la décrire (...). J’introduis [mieux: “Je transfère ...” de “Ich führe ... hinüber”] la forme dans le monde du *Cela*.” Martin Buber, *Je et tu* (Paris: Aubier, 2012), 43. Voir aussi Martin Buber, *Das dialogische Prinzip* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014), 297. Buber se méfie de la tendance de rendre des entretiens publics.

## 2. Courte réflexion méthodologique: Pourquoi une lecture phénoménologique?

Comme déjà remarqué, “dialogue” désigne, dans notre cadre de recherche, une sorte de textes. On peut se demander s’il n’y a pas d’autres traditions philosophiques plus capables d’une analyse textuelle que la phénoménologie, p. ex. la philosophie herméneutique (Gadamer, Ricœur), la philosophie analytique (Davidson) ou la philosophie constructiviste (Kuno Lorenz). Ces approches s’occupent plutôt du contenu d’un dialogue, de son immanence textuelle: On plonge dans l’horizon d’un dialogue par l’expérience herméneutique, on reconstruit son argumentation par des moyens analytiques, mais on ne se demande pas si ce texte fait apparaître quelque chose au *cogito*. Ce dernier domaine est le domaine de la phénoménologie, et plus encore concernant le genre du dialogue qui se sert d’une mise en scène interpersonnelle en évoquant une intersubjectivité qui est au centre de la recherche phénoménologique depuis Husserl. La question de savoir comment l’autre apparaît dans le dialogue déborde déjà le cadre textuel. En méditant sur la situation représentée par le texte, le *cogito* est confronté avec une altérité qui est celle des interlocuteurs dialoguant: Cette situation fait penser à un “dialogue préalable” (Levinas) qui précède le dialogue des idées.<sup>4</sup> Et même si on réplique (avec Buber) qu’il s’agit seulement d’un texte qui feint l’intersubjectivité d’un entretien, il faut admettre (d’un point de vue phénoménologique) que ce faux-semblant pose au moins la question de “l’autre”. Les *Méditations cartésiennes*, la cinquième en particulier, nous servent de guide pour cette lecture proposée, complémenté par les travaux d’Emmanuel Levinas sur l’altérité.

## 3. Les traces de l’“autre” dans les dialogues

Les dialogues de Platon, auteur phare de ce genre littéraire, sont souvent interprétés comme un entretien de l’âme avec elle-même, mis dans la forme d’un entretien – écrit.<sup>5</sup> Ça veut dire en conséquence: C’est l’auteur du dialogue qui dirige le sens de cet entretien. Il y a peut-être quelques traces de l’événement original, mais transformés au sein de la composition dialogale de l’auteur. Les interlocuteurs de Socrate sont plutôt des porteurs des contre-idées ou des antithèses de l’auteur.<sup>6</sup> Ils sont là pour avoir une

<sup>4</sup> Cf. Emmanuel Levinas, “Le dialogue,” dans: *Esistenza, Mito, Ermeneutica: Scritti par Enrico Castelli*, vol. 2, *Archivio di Filosofia*, vol. 48, ed. Marco Olivetti (Padua: Cedam, 1980), 345-357, 353.

<sup>5</sup> Dans la suite de la remarque en *Sophiste* 263 e 3-5: “ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς” (“le dialogue intérieur que l’âme tient en silence [sans voix] avec elle-même”).

<sup>6</sup> Chez Platon on peut supposer aussi un désir pédagogique: Par cette forme il est plus facile pour les lecteurs de suivre la pensée de Platon-Socrate parce qu’on est habitué à écouter

fonction dans la structure dialectique du dialogue (chez Platon), mais en même temps, d'un point de vue phénoménologique, on peut supposer qu'il y a des choses irréductibles à ce sens directeur: p. ex. les noms propres des interlocuteurs qui indiquent que ces gens-là ne sont pas seulement des porteurs d'idées ou de thèses, mais des personnes présentes par un corps et par une voix; le contexte (lieu, temps) qui donne aussi au dialogue une dimension sociopolitique; la langue qui renvoie à la question de savoir comment une idée trouve son expression concrète. Le dialogue pose ainsi le problème de l'immanence et de la transcendance. L'espace immanente du dialogue englobe tout ce qui est soumis au sens directeur du texte. La transcendance (l'altérité) pourrait se montrer aux marges de cet espace.

#### 4. Le champ de recherche: Le dialogue interreligieux

Il est surprenant de revoir fleurir récemment un genre littéraire qui a été longtemps marginalisé. Après la Renaissance les dialogues interreligieux sont devenus très rares en Europe. Mais depuis peu on voit s'exprimer des philosophes et des théologiens en utilisant cette forme qui a compté jusqu'au 16<sup>ème</sup> siècle un nombre considérable d'ouvrages et qui a presque disparu après.<sup>7</sup> Nous nous concentrons ici sur deux dialogues islamo-chrétiens du onzième et du quatorzième siècles. Les raisons de ce choix sont les suivantes: Les deux textes ont été écrits en contexte médiéval qui a, du côté chrétien comme du côté musulman, un sens pour des formes dialogiques. Le "dialogue" n'est donc pas un concept purement occidental octroyé aux autres religions. Ensuite on peut découvrir un développement sur le plan d'intersubjectivité: C'est la raison pour laquelle nous commencerons par le dialogue le plus tardif.

##### 4.1 Les *Entretiens avec un musulman* de Manuel Paléologue

Comme premier exemple nous prenons le dialogue islamo-chrétien de Manuel Paléologue dont une citation très courte connaît une certaine notoriété, au moins depuis 2006 et le discours du pape Benoît XVI à Ratisbonne.

Pour notre question concernant le genre littéraire, les indications de ce texte sont très éclairantes: "*Du très pieux Basileus, ami du Christ, Manuel Paléologue, à son très cher frère, le très fortuné Despote Porphyrogénète Théodore Paléologue, ENTRETIEN avec un certain Perse, Mudarris et sa charge, tenu à Ancyre*

des entretiens en public ou dans des cercles intéressés.

<sup>7</sup> Je ne cite que deux exemples récentes qui abordent le dialogue islamo-chrétien: Philippe Capelle-Dumont and Souleymane Bachir Diagne, *Philosopher en islam et en christianisme. Entretiens recueillis par Damien Le Guay* (Paris: Cerf, 2016) et Christophe Roucou et Tareq Oubrou, *Le prêtre et l'imam. Entretiens avec Antoine d'Abbundo* (Montrouge: Bayard, 2013).

de Galatie.”<sup>8</sup> Adel-Théodore Khoury traduit le terme grec “διάλογος” par “entretien”, employé pour l’ouvrage dans son entier. Comme j’ai déjà expliqué, je préfère le mot “dialogue”. Dans ce cas particulier, le terme a encore l’avantage d’exprimer littéralement la méthode choisie par les deux interlocuteurs: ils veulent exposer leurs arguments “par la raison”. Cet accord sur la méthode devient dans la suite encore plus évident. Chaque chapitre est intitulé “διάλεξις”, traduit par “controverse”. La controverse (*munāzara* en arabe) a été la méthode préférée des *mutakallimūn* (les théologiens, les apologistes, littéralement: ceux qui pratiquent l’*‘ilm al-kalām* [la science du discours]).<sup>9</sup> Mais le dialogue présent se distingue de la controverse musulmane: La dernière se déroulait par un jeu des questions et des réponses et avait souvent lieu devant un calife ou vizir ayant le rôle d’arbitre. Le but de la *munāzara* était de battre l’interlocuteur: “Du perdant, on attendait la conversion, et lorsque la discussion avait lieu en présence d’une haute personnalité, il pouvait être puni.”<sup>10</sup> Par contre, chacun de nos deux interlocuteurs posent des questions et donnent des réponses, et il n’y a pas une autorité qui préside au débat.<sup>11</sup> Dans ce sens, le débat est équilibré. Même si on est déçu, comme Khoury,<sup>12</sup> du contenu du dialogue, on ne peut pas douter la réciprocité entre les deux.

Mais pour le *cogito* qui médite sur ce texte cette réciprocité ne suffit pas pour faire surgir de ces échanges des discours des personnes distinctes (des “autres”). Suivant la cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl nous nous demandons où dans le texte nous retrouvons une trace de l’*alter ego*, un corps qui ressemble au corps (Leib) du *cogito*. Lisons le début de

---

<sup>8</sup> Adel-Théodore Khoury, “Introduction,” dans Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman*, 7e controverse, Trad. Adel-Théodore Khoury, Sources chrétiennes, no. 115 (Paris: Cerf, 1966), 28.

<sup>9</sup> Joseph van Ess a donné beaucoup d’exemples pour prouver sa thèse selon laquelle la “διάλεξις” des pères d’Église a été traduite par *kalām* dans le monde arabo-musulmane. Cf. Joseph van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze,” *Revue des études islamologiques* (1976): 23-60, 24.

<sup>10</sup> Cf. E. Wagner, “MUNĀZARA,” dans *Encyclopédie de l’Islam*. Nouvelle édition, vol. 7 (Leiden: E. J. Brill; Paris Maisonneuve & Larose, 1993), 566-569, 566.

<sup>11</sup> Avant le début du dialogue, l’empereur et le savant avaient fixé une structure et les questions. Il tombe sous le sens que l’empereur a utilisé ces protocoles et cette structure pour sa rédaction.

<sup>12</sup> “Les deux interlocuteurs, le chrétien et le musulman, sont demeurés en fait chacun à l’intérieur de son système doctrinal propre. Nul n’a essayé de comprendre une bonne fois comment s’imbriquent les différentes notions à l’intérieur des perspectives religieuses de son partenaire. Chacun a réfléchi pour soi, et non point en fonction de l’autre. De la sorte l’entretien se présente comme un ensemble de réflexions parallèles sur certains points disputés, mais qui ne se rencontrent pratiquement jamais. Les moments où la jonction semble s’opérer sont rares et ne donnent pas du tout sa vraie couleur à la conversation. Objections et réponses sont faites en fonction d’une vision religieuse déterminée. Et l’autre interlocuteur repousse l’objection et réfute la réponse au nom de sa vision propre.” Manuel II Paléologue, *Entretiens*, 128-29.

la septième διάλεξις: "Au lever du jour, le Mudarris nous accueillit sur le pas de la porte. S'adressant à nous, selon son habitude: "Attachons-nous, dit-il, si cela te plaît, aux points qui nous restent d'hier." Quand ils se furent assis tout autour de nous, comme à l'accoutumée, j'entamai le sujet ...".<sup>13</sup> Dans ce dialogue un "je narrateur" est engagé: ce "je" est soumis aux conditions temporelles et spatiales et il les transcrit en texte. Par le texte apparaissent au *cogito* les figures concrètes de l'*alter ego*. La transcription donne une description ordinaire de ces figures: Un "je" qui raconte, un deuxième personnage qui parle,<sup>14</sup> des autres personnages qui s'assoient. On peut avoir tendance de s'identifier avec le "je narrateur". Dans ce cas le "je" est un "spectateur intéressé" et on reste dans la réflexion naturelle<sup>15</sup> qui équivaut ici à la transcription, au texte avec son sens directeur. Ce "je" fait partie du monde représenté par le texte, il est objet de ce monde, et c'est la raison pour laquelle le "je pense" du "je narrateur" reste encadré et limité par l'horizon du texte. Dans la lecture intéressée, le dialogue reste a-corporel, c'est-à-dire que les corps des interlocuteurs comme le corps du "Je narrateur" disparaissent dans la transcription. Et avec les corps disparaissent les voix des participants. Le dialogue est aphone. Cette réduction au sens met au centre le contenu de l'entretien. L'immanence prend ici un double sens: immanence du texte et immanence de la raison qui dirige le contenu. On peut soupçonner que cette lecture "naïve" du dialogue interreligieux vit de l'espoir que les contenus des religions sont traduisibles et réductibles à un sens raisonnable et écrit, et par là comparable.

En prenant l'attitude d'un "spectateur désintéressé"<sup>16</sup> par la description phénoménologique l'*ego cogito* constitue des appréhensions du corps de l'autre par lequel il devient une partie de la sphère primordiale du *ego cogito* (*Méditations cartésiennes* §§ 51-52).<sup>17</sup> On peut décrire ici deux traces du corps de l'autre dans notre petit texte: d'abord la voix qui s'adresse au "je

<sup>13</sup> Ibid., 139.

<sup>14</sup> Le *Mudarris*. Il ne s'agit pas d'un nom propre, mais il circonscrit la fonction de l'interlocuteur: il est professeur. Les parties du texte où il prend la parole sont marquées par l'indication "Le Perse", les parties de Manuel sont marquées par "Le Basileus".

<sup>15</sup> Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Revu par Alexandre Koyré (Paris: Librairie Armand Colin, 1931), 26-32 (2<sup>ème</sup> Méditation cartésienne, § 15 *Réflexion naturelle et réflexion transcendente*).

<sup>16</sup> "au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s'établira en *spectateur désintéressé* le moi phénoménologique". Ibid., 30.

<sup>17</sup> "si je "recouvre" ("réduis") l'expérience d'autrui, j'obtiens la constitution du corps de l'autre à l'intérieur de ma sphère primordiale dans sa couche représentative la plus profonde" (Ibid., 106); "si j'ajoute cette expérience de l'autre, j'ai une appréhension du même organisme, appréhension qui, en recouvrant la couche représentative et en se synthétisant avec elle, me donne cet organisme dans le mode où il est donné à l'autre lui-même." Ibid.



narrateur” et qui laisse supposer un corps porteur, ensuite l’attitude assise des interlocuteurs par laquelle leurs corps s’engagent dans une certaine relation spatiale au corps du “je narrateur” qui n’est pas thématized dans la réflexion naturelle. Par la constitution de cette relation dans la description phénoménologique l’*ego cogito* se constitue lui-même comme “unité psycho-physique”, comme “corps organique” (Leib).<sup>18</sup>

Avec les *Méditations cartésiennes* ces apparitions corporelles de l’autre restent des transcendances immanentes. C’est avec Levinas que ces traces de l’autre changeront toute la lecture du dialogue: la réciprocité du contenu serait bouleversée par l’asymétrie de la relation à l’autre. Dans sa critique de la cinquième *Méditation cartésienne* Levinas souligne la différence entre la constitution d’un objet et la relation à l’autre.<sup>19</sup> Mais le texte nous dit très peu sur ce bouleversement et nous nous contentons ici du constat que la lecture phénoménologique peut constituer la dimension corporelle du dialogue comme un fond indispensable de sa structure intersubjective. La découverte de cette dimension déborde le cadre textuel du dialogue et lui donne un lieu ou plutôt un espace. Et quant aux personnes assises autour du “je narrateur” dans notre texte – n’est-ce qu’un heureux hasard? – qu’un autre mot arabe pour désigner un entretien vient de la même racine que le mot *ğalasa* (“s’asseoir”): *mağlis*.<sup>20</sup> Si on utilise le mot *mağālis* (pluriel de *mağlis*) en arabe pour désigner un entretien, ce terme porte encore la trace d’une relation spécifique du “corps à corps”: on est assis ensemble. Ce mot va jouer un rôle important dans notre deuxième texte.

<sup>18</sup> Ibid., 81 (§ 44 *Réduction de l’expérience à la sphère d’appartenance*).

<sup>19</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l’extériorité* (La Haye: Nijhoff, 1961)

39. “Mais le rapport avec cette “chose en soi”, ne se trouve pas à la limite d’une connaissance commençant comme constitution d’un “corps vivant”, selon la célèbre analyse husserlienne de la cinquième de ses *Méditations cartésiennes*. La constitution du corps d’Autrui dans ce que Husserl appelle “la sphère primordiale”, l’“accouplement” transcendantal de l’objet ainsi constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l’intérieur comme un “je peux”, la compréhension de ce corps d’autrui, comme d’un *alter ego* – dissimule, dans chacune de ses étapes que l’on prend pour une description de la constitution, des mutations de la constitution d’objet dans une relation avec Autrui – laquelle est aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer. (...) La sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l’absolument autre que sur l’appel d’Autrui. La *révélation*, par rapport à la connaissance objectivante, constitue une véritable *inversion*.”

<sup>20</sup> Selon W. Madelung “nom de lieu du verbe *ğalasa* “s’asseoir”, et, par extension “siéger”, “tenir séance”, c’est-à-dire “lieu où l’on s’assoit, où l’on se tient”, “siège”, et, dérivé, “lieu de réunion”, “salon”, “réunion, assemblée”. Le *mağlis* du calife, et dans la suite des hauts dignitaires, deviennent des cénacles des poètes et des savants. La vie de salon tenait une grande place (Règis Blachère). W. Madelung et. al., “*MADJILIS*,” dans *Encyclopédie de l’Islam*. Nouvelle Édition, vol. 5 (Leiden: E. J. Brill; Paris Maisonneuve & Larose, 1986), 1027-1029, 1027. Voir aussi Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh et Sidney H. Griffith, *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Wiesbaden: Harrassowitz 1999).

## 4. 2 L'Entretien d'Élie de Nisibe avec le Vizir Ibn 'Ali al-Mağribī sur l'Unité et la Trinité<sup>21</sup>

Cet entretien (*mağlis*) a eu lieu le 16 juillet 1026 et le rapport sur cet événement dont nous dispose a été rédigé en 1027. Comme dans notre premier texte il y a une introduction par un "je narrateur" qu'on peut identifier comme étant le métropolitain Elie de Nisibe. Le "je narrateur" décrit sa rencontre avec le vizir Abū al-Qasīm al Ibn 'Ali al-Mağribī: "J'entrerai chez lui (...). Il me fit alors approcher de lui, m'honora et me fit asseoir à côté de lui."<sup>22</sup> En lecture phénoménologique je vois les corps "entrant", "s'approchant" et "s'asseyant". Apparemment un *mağlis*. Rien de nouveau.

En lecture "naturelle" on peut dire qu'il s'agit d'une visite de courtoisie. Mais la rencontre prend une autre tournure: "Après avoir invoqué [Dieu] en sa faveur et l'avoir félicité de sa venue, je me levai pour m'en aller. Il me fit alors arrêter et me dit: "Sache que depuis longtemps je désire avoir des rencontres [*iğtimā'a*] avec toi et te demander beaucoup de choses. Je veux donc que ta venue et ton départ de chez moi aient lieu selon mon désir. " Je lui répondis qu'il serait écouté et obéi, invoquai [Dieu] en sa faveur et m'assis."<sup>23</sup>

Par la suite nous devenons témoins que le contenu de ce texte ("la réflexion naturelle") n'est pas un horizon clos qui se contente de reproduire discours et contre-discours et de rester dans les logiques des rationalités religieuses closes. Le texte nous donne sa raison d'être qui se trouve en dehors du texte, c'est-à-dire en dehors de sa rationalité et de son horizon. Il s'agit d'une expérience faite par le vizir et racontée par celui-ci comme une ouverture au dialogue avec le métropolitain.

Écoutons le vizir: "Sache que mon opinion au sujet des Chrétiens [*al-naṣārā*] était autrefois l'opinion de qui a établi qu'ils sont impies et polythéistes. Mais maintenant, je doute de leur impiété et de leur polythéisme, à cause d'un miracle étonnant dont je fus témoin, venant de leur religion. Et je doute également de leur monothéisme, à cause de certaines choses abominables auxquelles ils croient, qui obligent à douter qu'ils soient monothéistes."<sup>24</sup> En lecture "naturelle" le vizir décrit l'histoire d'une conversion de sa vision du monde. Avec la lecture phénoménologique on tombe sur le problème de la constitution du temps sur lequel la cinquième *Méditation cartésienne* se tait, sauf s'il s'agit de l'aborder en liaison avec le problème de la constitution de l'autre. En prenant les écrits sur "Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"<sup>25</sup> pour remplir cette lacune on tombe sur la notion de la

<sup>21</sup> Khalil Samir, "Entretien d'Élie de Nisibe avec le Vizir Ibn 'Ali al-Mağribī, sur l'Unité et la Trinité (introduction, édition critique du texte arabe et traduction annotée)," *Islamochristiana* 5 (1979): 31-117.

<sup>22</sup> Ibid., 48.

<sup>23</sup> Ibid., 48.

<sup>24</sup> Ibid., 50.

<sup>25</sup> Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlass*, ed. Rudolf Bernet (Hamburg: Meiner, 2013), 46-49 ("§ 18



“succession”. L’*ego cogito* perçoit dans le texte deux moments temporels (*autrefois* et *maintenant*) et peut reproduire ces deux moments comme une succession. Dans cette succession il y a l’identité de celui (celui qui prend corps en parlant) qui est appréhété par l’*ego cogito*. Donc, la conscience de succession constitue ici la dimension temporelle où “l’autre” apparaît.

Mais ici, au plus tard, je (comme auteur de cet article) me rends compte que la lecture phénoménologique husserlienne de ces dialogues interreligieux ne peut être qu’une analyse complémentaire et que l’apparition de “l’autre” vaut aussi des autres moyens pour la circonscrire. Par la lecture phénoménologique husserlienne on peut récupérer les dimensions corporelles, spatiales et temporelles du dialogue. Mais on reste hors jeu si on veut décrire phénoménologiquement cette conversion d’esprit exprimée par le vizir qui sera décisive pour le développement du dialogue. Cette conversion montre un changement qui transcende une description en termes de succession.

En ayant poussé la lecture phénoménologique husserlienne jusqu’au bout le moment est maintenant venu d’avoir recours à la lecture “alter-native” qu’on peut proposer avec Emmanuel Levinas. Ce dernier fait aussi de la phénoménologie une philosophie de langage (ce qui manque chez Husserl) qui cherche le discours face à face avec l’autre.<sup>26</sup> En même temps elle dénonce toute rhétorique qui aborde l’autre “de biais”.<sup>27</sup> Tout au contraire, le langage se dérobe de la constitution par l’*ego cogito* (lecture phénoménologique husserlienne) ou de la rhétorique par le je narrateur (lecture “naturelle”). Il donne au dialogue une tournure inattendue: “Le langage ne se joue pas à l’intérieur d’une conscience, il me vient d’autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question”.<sup>28</sup> Ni le je narrateur ni le lecteur ne peuvent prévoir le “témoignage” du vizir. Lui, l’autre, est le seul témoin de cette expérience où “l’Infini se passe dans le Dire”.<sup>29</sup> Il la raconte ensuite: Il a été atteint d’une grave maladie, il a dû s’arrêter dans un monastère chrétien et il a récupéré sa santé grâce au soin que lui a été apporté par un moine. Cette expérience a été un miracle dans ses yeux, et il a changé ses idées sur les chrétiens: “Voilà donc ce qui me contraint de croire que les Chrétiens ne sont ni des impies [*kuffār*], ni des polythéistes [*mušrikīn*].” Mais en même temps le crédo chrétien pose des problèmes: “Quant à ce qui me contraint de croire, en ce qui les concerne, qu’ils sont des polythéistes, c’est le fait qu’ils croient que Dieu est une substance en trois hypostases [*Allah ǧauhar (wāḥid) ṭalāṭā ’aḳānīm*]. Ainsi adorent-ils trois dieux, et confessent-ils trois seigneurs.” Dans la terminologie levinassienne on pourrait formuler qu’il

---

*Die Bedeutung der Wiedererinnerung für die Konstitution des Bewusstseins von Dauer und Folge*”), 213-216 (“Nr. 20 Die Wahrnehmung der Sukzession setzt Sukzession der Wahrnehmung voraus”).

<sup>26</sup> Levinas, *Totalité et infini*, 67.

<sup>27</sup> Ibid., 67.

<sup>28</sup> Ibid., 224.

<sup>29</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Le Haye: Nijhoff, 1974), 188.

s'agit d'une confrontation entre le "Dire" (le témoignage de l'expérience de guérison) et le "Dit" (l'interprétation du credo chrétien). C'est précisément cette confrontation qui rend possible un nouveau type d'échange – au-delà de la controverse et de la dialectique. Le seul but de vizir est d'avoir une réponse sur sa demande des renseignements [*istifhām*, de la racine *fahima* – comprendre, concevoir, entendre]. Dans la suite un échange se tisse sur la compréhension du terme arabe *ḡauhar* qui est au centre du malentendu islamo-chrétien à l'égard du dogme de la Trinité où nous trouvons à la fin un accord sur la traduction de cette notion: "[Le Vizir] dit: Les musulmans ne sont pas obligés d'affirmer que Dieu est substance [*ḡauhar*], pour deux motifs: Le premier est que la réalité de la substance et sa définition est, chez eux, "ce qui occupe un espace et reçoit un accident"; or, le Créateur Très-Haut n'occupe pas d'espace et ne reçoit pas d'accident. Le deuxième motif est que leur Livre et leur langue ne Lui ont pas appliqué le nom de "substance". C'est pourquoi, ils ne sont pas obligés d'affirmer que Dieu est substance. (...) Je dis: Mais si les musulmans (que Dieu les protège !) nous reprochent d'appeler le Créateur Très-Haut "substance" pour exprimer qu'Il est subsistant en soi [*qā'im bi-nafsihi*], qu'ils nous indiquent donc un mot qui, dans leur langue, puisse exprimer le "subsistant en soi" mieux que le mot "substance", afin que nous l'utilisons à la place de "substance"; ou bien qu'ils nous autorisent à utiliser "substance" dans le sens de "subsistant en soi", s'ils savent qu'il n'existe pas dans leur langue de terme qui convienne à exprimer le "subsistant en soi", si ce n'est le mot "substance", afin que nous l'adoptions; ou bien qu'ils reconnaissent qu'il n'existe pas dans leur langue de mot qui puisse exprimer le "subsistant en soi", pour que nous le sachions, et que nous adoptions simplement l'appellation "subsistant en soi" pour désigner tout existant qui est subsistant en soi. Quelle que soit la solution qu'ils choisissent, parmi ces trois solutions, nous serons d'accord avec eux. [Le vizir] dit: Nous vous autorisons à affirmer que Dieu est substance, dans le sens qu'Il est subsistant en soi!"<sup>30</sup> Même si on peut prendre le deuxième argument du vizir (dans sa communauté Dieu n'est pas appelé "substance") et les "traductions" proposée par Élie pour un bel exemple des "language games" wittgensteiniens ou peut-être des "family resemblances" le premier exemple est par contre sous un point de vue phénoménologique de plus grand intérêt. Selon la définition musulmane, Dieu ne peut pas être quelque chose "qui occupe un espace et reçoit un accident." Dans ce sens il n'est pas constituable et on ne le peut pas décrire; il transcende tout espace et tout qualificatif. Mais en même temps Dieu apparaît par le langage, par le Dire qui reste retiré au Dit (Dieu reste "subsistant en soi"). Il est clair que le problème "Dire – Dit" se pose aussi dans la religion musulmane et que le nom de Dieu prend place dans un système de langage religieux. Mais dans le contexte de ce dialogue le nom de Dieu désigne une altérité absolue à l'égard de toute constitution égologique. Ça ne veut pas dire que

<sup>30</sup> Samir, "Entretien," 70-74.

la définition musulmane est meilleure que celle des chrétiens. La possibilité des traductions montre l'ambiguïté de tous les termes philosophiques et théologiques à l'égard de la réalité divine. L'apparaître de Dieu a lieu au-dans de cette ambiguïté langagière. Entre les deux "dits" de "substance" et de "subsistance en soi" le dialogue fait apparaître le "non-dit": le "dire absolu" ("le Créateur Très Haut"). Ou, avec Wittgenstein: "Elle [la philosophie] signifiera l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté".<sup>31</sup> On voit ici, bien plus tard, que le dialogue interreligieux est un lieu privilégié pour le passage du Rubicon entre les contrées philosophiques et théologiques.<sup>32</sup>

En même temps, par la prise de conscience de l'ambiguïté langagière, un dialogue sur le contenu (c'est-à-dire sur la vérité) des croyances devient possible. Les formulations différentes des chrétiens et des musulmans deviennent comparables par leur rapport commun à la réalité qui les transcende.<sup>33</sup> Mais cette comparaison n'aboutit pas dans une troisième langue qui éclaircisse toutes les incompréhensions à l'égard de la réalité divine. Il reste l'exigence pour les représentants religieux de traduire leurs formulations.

## 5. Conclusion

Au début de cette intervention nous nous sommes demandé ce que les textes dialogiques font apparaître, sous un angle phénoménologique, à l'*ego cogito*. Nous avons vu apparaître l'autre et Dieu, mais nous sommes devenus aussi des témoins, peut-être inaperçus, d'une conversion. Durant la lecture l'*ego cogito*, le je lisant à distance, s'est converti d'un je atemporel, a-corporel, constituant et dirigeant, en un je qui lui-même fait partie de ces dialogues parce que les apparitions de l'autre et de Dieu dans ces textes le mettent en question par leur irréductibilité. Par le dialogue le nom de Dieu récupère sa place dans la pensée humaine: "Ce qui compte ici, c'est qu'à partir de la relation à l'autre, du fond du Dialogue, ce mot démesuré [Dieu] signifie pour la pensée; et non inversement."<sup>34</sup> Ainsi, le je lecteur n'est pas le calife qui préside au *mağlis*, mais celui qui doit répondre. Il a la responsabilité d'offrir la meilleure des lectures possibles pour le dialogue concret en respectant les irréductibilités des autres et de Dieu. La lecture phénoménologique mène ainsi à une éthique du dialogue interreligieux qui

---

<sup>31</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 1993), 4.115.

<sup>32</sup> La lecture phénoménologique que je propose ici pour les dialogues interreligieux est profondément inspiré par le livre d'Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon: Essai sur les frontières* (Bruxelles: Lessius, 2013). J'ai profité en particulier du paragraphe 6 ("Vers une phénoménalité du texte", *ibid.*, 54-60) et du chapitre 2 ("Pour une herméneutique du corps et de la voix", *ibid.*, 61-85).

<sup>33</sup> Le rapprochement de ces deux termes *qā'im bi-nafsihi* et *ḡauhar* devient possible par la prise de conscience de leur relativité à l'égard de ce qu'ils désignent.

<sup>34</sup> Levinas, "Dialogue," 357.

va au-delà d'une réciprocité équilibrée prônée par Buber. Il y a plutôt une asymétrie qui engage aussi le je lecteur et qui est la source de cet éthique du dialogue. Dans ce sens vaut pour le je lecteur l'exigence qu'Emmanuel Levinas a formulé pour le je dialoguant: "Sans dérobage possible comme s'il était élu pour cela, comme s'il était ainsi irremplaçable et unique, le Je comme Je est serviteur du Tu dans le Dialogue."<sup>35</sup> Au fond, il s'agit d'une éthique de faire apparaître les "tu" dialoguant ainsi que le Tu de Dieu dans son absence-présence (non-dit/dire) dans le dialogue.

## Liste de références

- Buber, Martin. *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.
- — —. *Je et tu*. Paris: Aubier, 2012.
- Forster, Regula. *Wissensvermittlung im Gespräch. Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen*, *Islamic History and Civilization*, 149. Leiden: Brill Academic Publishers, 2017.
- Höslé, Vittorio. *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*. München: Beck, 2006.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlass*, ed. Rudolf Bernet. Hamburg: Meiner, 2013.
- Lazarus-Yafeh, Hava, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, and Sidney H. Griffith, eds. *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- Levinas, Emmanuel. "Le dialogue." Dans *Esistenza, Mito, Ermeneutica: Scritti par Enrico Castelli*, vol. 2, *Archivio di Filosofia*, vol. 48, ed. Marco Olivetti. Padua: Cedam, 1980, 345-357.
- — —. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff, 1974.
- — —. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff, 1961.
- Madelung, W. et al. "MADJLIS," dans *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle Édition, vol. 5. Leiden: E. J. Brill; Paris Maisonneuve & Larose, 1986, 1027-1029.
- Manuel II Paléologue. *Entretiens avec un Musulman*, 7e controverse, Trad. Adel-Théodore Khoury, *Sources chrétiennes*, no. 115. Paris: Cerf, 1966.
- Samir, Khalil. "Entretien d'Élie de Nisibe avec le Vizir Ibn 'Ali al-Mağribî, sur l'Unité et la Trinité (introduction, édition critique du texte arabe et traduction annotée)," *Islamochristiana* 5 (1979): 31-117.
- Van Ess, Joseph. "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze," *Revue des études islamologiques* (1976): 23-60.
- Wagner, E.. "MUNĀZARA," dans *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition, vol. 7. Leiden: E. J. Brill; Paris Maisonneuve & Larose, 1993, 566-569.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard, 1993.

---

<sup>35</sup> Ibid., 357.